

EMMANUEL LEVINAS

SUBSTYTUCJA*

Od tłumacza

Dla Levinasowskiego dochodzenia do radykalnego rozumienia odpowiedzialności kluczowe znaczenie ma wykład zatytułowany *La Substitution*, który filozof wygłosił 30 listopada 1967 roku w Brukseli, a którego poprawiona wersja ukazała się w rok później na łamach „*Revue Philosophique de Louvain*” (sierpień 1968, s. 487–507). To z tego tekstu wyrosła, jak sam Levinas wyznaje, najważniejsza – po Całości i nieskończoności – jego książka: *Autrement qu’etre ou au-dela de l’essence* (1974). Najważniejszy zaś jej rozdział, zatytułowany właśnie *La Substitution*, stanowi rozwinięcie wykładu brukselskiego.

Oczywistą było rzeczą, iż to właśnie ten wykład winien się znaleźć w niniejszej antologii. Wprawdzie w 2000 roku ukazał się polski przekład *Autrement qu’etre ou au-dela de l’essence* – Inaczej niż być lub ponad istotą (tłum. P. Mrówczyński, Alet-heia, Warszawa 2000), fakt ten jednak nie pozbawia racji tłumaczenia i zaprezentowania tutaj właśnie tekstu wykładu. Czytelnik, porównując wykład *Substytucja* z roku 1967 z rozdziałem *Substytucja*, z książki z roku 1974, ma możliwość prześledzenia zmian i korekt, jakim Levinas poddaje swój projekt rozumienia odpowiedzialności jako substytucji. Podstawę przekładu stanowi przywołany wyżej tom „*Revue Philosophique de Louvain*” z sierpnia 1968 roku.

Nawiasy okrągłe pochodzą od autora, kwadratowe od tłumacza.

* Tekst niniejszy był przedmiotem publicznego wykładu, wygłoszonego w *Faculté Universitaire Saint-Louis* w Brukseli, 30 listopada 1967 r. Stanowił on kontynuację wykładu wygłoszonego w tych samych ramach dzień wcześniej pod tytułem *La Proximité* (*Bliskość*); wykład ten nawiązywał do szkicu *Langage et Proximité* (*Język i bliskość*), który włączony został do drugiego wydania mej książki *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* (Paryż: Vrin 1967). Wykłady *Bliskość* i *Substytucja* zaanonsowane zostały pod łącznym tytułem *Ponad Istotę*. Przedkładany tu tekst stanowi poprawioną wersję wygłoszonego wykładu. Dla czytelnika, który jest w stanie „znieść” więcej niż słuchacz, niektóre rozwinięcia wątków uzyskiwały ostrzejsze sformułowania. Dodane zostały też przypisy, mające za zadanie ukazanie perspektyw, w jakich pomieszczoney został ów szczególnie temat wykładu.

1. ZASADA I ANARCHIA

W relacji z bytami, określanej mianem świadomości, byty te identyfikujemy, przenikając rozproszenie „profilów”, w jakich się ukazują; w samoświadomości zaś identyfikujemy siebie samych, przenikając mnogość faz czasowych: jak gdyby dla samego tego bytu życie podmiotowe w różnych postaciach świadomości polegało na zatracaniu siebie i odnajdywaniu na powrót, tak by ukazując się, przedkładając się jako *temat*, przedstawiając się w prawdzie, *posiąść siebie*. Identyfikacja ta nie stanowi *pendant* dla jakiegokolwiek obrazu. Jest ona pewnym roszczeniem (*prétention*) ducha, wezwaniem, mówieniem, kerygmą. Jednakże jest roszczeniem zgola niedowolnym, a to stąd, że opartym na tajemniczym działaniu pewnego schematyzmu¹, dzięki któremu owemu rozproszeniu aspektów i obrazów, profili czy faz, odpowiadać może coś idealnego. Uświadamiać sobie coś zawsze przeto oznacza, dla [uświadamianego] bytu, być pochwycenym za pośrednictwem pewnej idealności. Nawet empiryczny i indywidualny byt ukazuje się za pośrednictwem owej idealności logosu. Tak więc subiektywność, o ile jest świadomością, interpretuje siebie jako wydarzenie ontologiczne: byt, który się zatracił, odnajduje się na powrót w swym tematyzującym przedstawianiu, opierając się na pewnym idealnym principium – *arché*. Ta okrężna droga przez ową idealność prowadzi do koincydencji ze sobą samym, to znaczy do pewności; pewność ta kieruje całą przygodą Bycia i w sposób trwały za nią poręcza. To właśnie dlatego owa „przygoda” zgola nie jest przygodą. W żadnym momencie nie staje się ona ryzykowna. Jest posiadaniem siebie, dominium, *arché*. To, co w niej przybywa od tego, co *nieznane*, jest już z góry odsłonięte, otwarte, jawne; wlewa się w formę tego, co *znane*, i nie mogłoby stać się czymś absolutnie niespodziewanym. Dla filozoficznej tradycji Zachodu wszelka duchowość jest świadomością, tematyzującym przedstawieniem Bycia, wiedzą.

Wychodząc od *dotknięcia*, które interpretowaliśmy nie jako obmacanie, lecz jako pieszczotę, jak i wychodząc od *mowy*, którą rozumieliśmy nie jako obieg informacji, lecz jako kontakt, próbowaliśmy opisać *bliskość* jako coś, co nie może być sprowadzane do świadomości czy tematyzacji². To relacja z czymś, co nie daje się rozłożyć na „obrazy” i przedstawić; z czymś, co w odniesieniu do tematu nie jest nadmierne, lecz niewspółmierne; z czymś, co nie jest w stanie odnaleźć swej tożsamości w kerygmatacznym logosie; czymś, czego chyba każdy schematyzm.

Owa niemożność poddania się tematyzacji, niemożność zjawiania się, owa niewidzialność, która staje się kontaktem, nie polega na braku znaczenia tego, co jest blisko, lecz na takim sposobie uzyskiwania znaczenia, który jest całko-

¹ Owa „tajemniczość”, która spełnia się w „opowiadaniu”, nie może być tu przedmiotem analizy.

² Por. *Langage et proximité* [w:] E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967, s. 218.

wicie różny od sposobu uzyskiwania znaczenia, jaki właściwy jest przedstawianiu, polega na czymś *pozawidzialnym*. Nie oznacza to, że to, co „poza”, byłoby „bardziej oddalone” niż wszystko to, co się zjawia, lub że byłoby ono „obecne w nieobecności”, czy też że przejawiałoby się poprzez symbol. Wszystko to byłoby jeszcze podporządkowaniem się jakiejś zasadzie, wydaniem [na łup] świadomości. Otóż, to, co tutaj istotne, polega raczej na odmowie, by dać się oswoić czy ujarzmić przez jakiś temat. Kiedy logos przywołuje, sytuuje, uobecnia i przedstawia to, co „poza”, traci ono własne swe znaczenie i staje się immanencją, gdy tymczasem jego pokrewieństwo z bliskością oznacza absolutną zewnętrżność; pozbawiona wspólnej miary z terażniejszością jest ona zawsze „już w przeszłości”, ponad „teraz”, które przez nią jest niepokojone czy przesładowane. Ów sposób, by przechodzić mimo, a przy tym niepokoić terażniejszość, nie pozwalając się usytuować *arché* świadomości, ów sposób, by na jasności tego, co widzialne, pozostawiać za sobą smugę, nazwalibyśmy śladem³. Tak więc bliskość jest w *anarchiczny* sposób relacją z pewną jednostkowością, bez pośrednictwa jakiejkolwiek zasady czy jakiejkolwiek idealności. Konkretnie biorąc, opisowi temu odpowiada moja relacji z bliźnim, jej znaczenie poprzedzające słynne „nadawanie sensu”. Owa niewspółmierność w stosunku do świadomości, która staje się śladem *nie wiem skąd*, nie jest niewinną relacją wiedzy, w której wszystko się zrównuje, ani obojętnością przestrzennej styczności; jest ona pewnym wyznaczeniem mnie przez Innego, odpowiedzialnością za ludzi, których nawet nie znamy. Relacja bliskości w żaden sposób nie może być sprowadzana do geometrycznie pojmowanych: dystansu czy styczności, ani też do prostego „przedstawienia” [*représentation*] bliźniego. Jest ona *już* wyznaczeniem, najwyższej nagłości zobowiązaniem, które *anachronicznie* poprzedza wszelkie zaangażowanie. Uprzedniością, która jest starsza niż *a priori*. Formuła ta wyraża pewien sposób bycia pobudzonym, który zgoła nie ma nic wspólnego ze spontanicznością: podmiot jest pobudzany [*s'affecte*], jednakże źródło tego pobudzania nie staje się tematem przedstawienia. Ową nieredukowalną do świadomości relację określa termin *obsesja*.

Nieredukowalna do świadomości obsesja, która jeśli nawet dokonuje w tej świadomości przewrotu, to przecież w ten sposób właśnie się w niej objawia, przemierza świadomość pod prąd, wpisując się w nią jako coś obcego, jako nierównowaga, jako szaleństwo, zawieszając tematyzację i wymykając się *zasadzie*, źródłu, woli, które potwierdzają się w każdym przeblysku świadomości. Poruszenie an-archiczne – w źródłowym znaczeniu tego słowa. Obsesja w żaden sposób nie mogłaby więc uchodzić za jakiś przerost świadomości.

An-archia nie jest jednak stanem nieporządku przeciwstawionego porządkowi, jak porzucenie tematu nie jest zamierzonym powrotem do jakiegoś rozpro-

³ Gdyby to, co an-archiczne, nie zapowiadało się w świadomości, to *panowałaby* ona w sobie właściwy sposób. To, co an-archiczne, jest jedynie możliwe, kiedy kwestionowane jest przez mowę, która zdradza jego an-archię, ale też ją tłumaczy, nie unicestwiając jej. Pojęcie *nadużycia mowy* musi tu być w pełni wzięte pod rozwagę.

szanego „pola świadomości”, uprzedniego wobec skupienia uwagi. Nieporządek jest tylko innym porządkiem, a to, co rozproszone, jest w miarę możliwości tematyzowane⁴. Anarchia destabilizuje byt poza tą alternatywą. Przerzywa ontologiczną grę, jaką – właśnie jako gra – jest świadomość, w której byt zatracza się i na powrót odnajduje, i w ten sposób się rozjaśnia. W różnych postaciach Ja w sposób anachroniczny popada w *zwłokę* względem swej terażniejszości, niezdolne do nadrobienia tego spóźnienia, jest niezdolne do pomyślenia tego, przez co zostaje ono poruszone⁵. Zabór Tożsamego przez Innego objawia się w miejscu przerywania, pozostawiając go bez głosu: to, co an-archiczne, obsesja, jest prześladowaniem. Prześladowanie nie ustanawia tutaj treści jakiegś popadłej w obłęd świadomości, lecz wyznacza formę, stosownie do której Ja jest pobudzane [*s' affecte*], a która jest pewnym porzuceniem świadomości. Owa inwersja świadomości jest bez wątpienia pasywnością. Jednakże pasywnością z tej strony wszelkiej pasywności; określa się ona w całkiem innych terminach niż terminy intencjonalności, gdzie *znoszenie czegoś* zawsze jest zarazem pewnym *podejmowaniem*, to znaczy pewnym doświadczeniem zawsze już uprzedzonym i zaakceptowanym, powiązaniem z jakimś źródłem. Intencjonalność świadomości z pewnością nie oznacza jedynie umyślnej intencji. Jednakże zachowuje ona rys zapoczątkowywania i inchoatywności. To, co dane, wnika w myśl, która rozpoznaje w nim swój projekt bądź je weń odziewa; to, co dane, ukazuje się *a priori* – od początku, przed-stawia [*re-présente*] się – nie nachodzi bez zapowiedzi, lecz dzięki interwałowi czasu i przestrzeni pozostawia konieczną dla przyjęcia chwilę oddechu. Owo *dla-siebie* nie jest więc niczym innym jak mocą, którą byt sprawuje nad sobą samym, jest jego wolą, jego dominium. Tu równa się on sobie samemu i siebie posiada. Dominacja zawiera się w świadomości jako takiej, toteż Hegel uważał, że Ja jest tylko świadomością, opanowującą siebie w zrównywaniu ze sobą, w tym, co nazywał on „wolnością owego nieskończonego zrównywania”.

⁴ Por. w *Ewolucji twórczej* Bergsona strony poświęcone nieporządkowi, strony te wymagają dokładnego przemyślenia. Przewrót i rewolucja mieszczą się w porządku. Podobnie jak u Hegla. To, co w doświadczeniu „nowego przedmiotu” ukazuje się świadomości jako „nicosć pierwszego przedmiotu”, ukazuje się filozofowi, który może widzieć „za plecami świadomości”, jako rezultat pewnej genezy, jako coś rodzącego się w łonie tego samego porządku dialektycznego (por. F.G.W. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landmann, PWN, 1963, s. 107–109). Genetyczne poruszenie, prowadzące poprzez państwo do absolutnej wiedzy, w której spełnia się świadomość. Pojęcie anarchii w rozumieniu, w jakim je tu wprowadziliśmy, poprzedza jego rozumienie polityczne (czy antypolityczne), jakiego powszechnie się mu przydaje. Nie może ono, samo zarazem się nie znosząc, być przyjmowane jako zasada (tak jak rozumieją je anarchiści, kiedy na przykład twierdzą, że anarchia jest matką porządku). Anarchia nie może być wszechwładną jak *arché*. Może jedynie państwo wprowadzić w zamęt – to zaś w radykalnej formie i w sposób, który czyni momenty negacji możliwymi *bez żadnego* potwierdzenia. Państwo nie może się wtedy jako całość ustanowić. Ale za to anarchia daje się wypowiedzieć.

⁵ Niezdolność, która niemniej *wypowiada siebie*. An-archia nie *rządzi* i w ten sposób utrzymuje się w dwuznaczności, zagadkowości, pozostawia pewien ślad, który mowa w męce wyrażania próbuje wypowiedzieć. Lecz zaledwie tylko ślad.

Z tą postacią bytu, który posiada siebie w byciu równym ze sobą samym, kontrastuje obsesja, którą rozpoznaliśmy w bliskości. Jak w świadomości, która w całości jest wolnością czy też u swej podstawy jest wolnością – bowiem to w niej wszystko jest intencjonalnie brane na siebie – jak w świadomości, która w całości jest równością – równością siebie z samą sobą, ale również równością na tyle, na ile podług tej świadomości odpowiedzialność zawsze ściśle odmierzana jest wolnością (gdzie przeto odpowiedzialność zawsze jest ograniczona) – jak więc może w tej świadomości znajdować swe miejsce pasywność obsesji? Jak w świadomości możliwe jest znoszenie czegoś czy Cierpienie [*Passion*], których „czynne” źródło nie tryska – w jakikolwiek sposób – z głębi tej świadomości? Trzeba położyć nacisk na owej zewnętrżności. Nie jest ona obiektywna czy przestrzenna, dająca się odtworzyć w immanencji, by zostać poddaną porządkowi świadomości czy weń wprzęgniętą, lecz jest obsesyjna, nietematyzowalna i w określonym przed momentem przez nas sensie an-archiczna. Skłonni byłibyśmy powiedzieć: nad-zwyczajna [*extra-ordinaire*].

W odpowiedzialności, która nie uzasadnia się żadnym wcześniejszym zaangażowaniem – w odpowiedzialności za Innego, w sytuacji etycznej – zaznacza się me-ontologiczna i meta-logiczna struktura tej anarchii, burzącej logos, na którym zasadza się obrona świadomości i dzięki któremu zawsze zapanowuje ona nad sobą i zarządza. Cierpienie [*Passion*] – absolutne jako to, które ogarnia bez żadnego *a priori*. W rezultacie świadomość zostaje nim dotknięta, zanim jeszcze wytworzy sobie jakiś obraz tego, co do niej przychodzi, dotknięta wbrew woli. W rysach tych rozpoznajemy prześladowanie: zakwestionowanie, wcześniejsze wobec wypytywania, i odpowiedzialność ponad logosem odpowiedzi. Tak jakby prześladowanie przez innego dokonywało się na gruncie solidarności z innym [*autrui*]. Jak tego rodzaju cierpienie [*Passion*]⁶ może znaleźć miejsce i czas w świadomości?

2. REKURENCJA A OWO „Z TEJ STRONY”

Czy jednak ta świadomość wyczerpuje pojęcie subiektywności? Czy subiektywność nie posiada w Ja warunku, który milcząco zredukowany jest już do świadomości? Czy Ja pokrywa się z owym *dla-siebie* świadomości? W naszych rozprawach subiektywność i świadomość już od dawna są pojęciami równoznacznymi i nie pyta się o wymiar, jaki skrywał się za odrzuconym pojęciem duszy. Trzeba zatem zbadać, czy pojęcie Ja redukuje się do owego *dla-siebie* świadomości.

⁶ Relacja bez owego *a priori*, które wylania się z pewnej spontaniczności, choćby tylko z tej, której domaga się ontologia dla skończonego myślenia i która jako czysta receptywność, aby przyjąć to, co będące, musi się objawiać jako wyobraźnia transcendentalna, jako nadająca kształt światu wyobraźni, pęcherzom nicości.

Mówić jednakże, że przemierza się „tę stronę” świadomości, nie oznacza zwracania się ku temu, co nieświadome. Nieświadome, wewnątrz swej rodzimej sekretności, powtarza grę, która rozgrywa się w świadomości:⁷ poszukiwanie sensu i prawdy jako poszukiwanie siebie samego; zapewne też: stłumione, wyparte otwarcie na siebie, które jednak psychoanaliza potrafi odblokować i na powrót uczynić świadomością siebie. Badanie nasze nie zamierza przeto kierować się w stronę tego, co nieświadome.

Redukcja subiektywności do świadomości dominuje nad myśleniem filozoficznym, które od Hegla trzyma się przezwytyczaniem dualizmu bytu i myśli, identyfikując, pod różnymi postaciami, substancję i podmiot. Sama filozofia byłaby sukcesywnym i postępującym odkrywaniem Bycia dla niego samego. W konsekwencji, odkrywanie to niczego byciu bytu, *istoczeniu* (jeśli wolno nam w miejsce „bycia bytu” użyć, pisanego kursywą, wyrazu *istoczenie* [essence] jako abstrakcyjnej nazwy czynności⁸) nie przydaje, lecz ustanawia to *istoczenie* – w czuwaniu bez wytchnienia – jako posiadanie siebie. Filozofia, która wypowiada się jako ontologia, dopełnia tego *istoczenia* właśnie poprzez owo wypowiedzenie się, poprzez ów logos. Stąd idea świadomości dopełniającej samo bycie bytu.

Jednakże odkrywanie bytu dla niego samego implikuje pewnego rodzaju *rekurencję*, która stanowi problem. *Istoczenie* rozciąga się jak bezbarwna nić, wysnwana z kądzieli Parek. Czy, aby miał miejsce powrót, nie musi się gdzieś zawiązać węzeł *ipseitas* [*ipséité*]? Bez tej *ipseitas* *istoczenie* stale by samemu sobie umykało, to znaczy snułoby się jak nić losu. Czy aby w tym rozpościeraniu się *istoczenia* mógł wydarzyć się nagły wstrząs, przepędzenie z Tego-samego [*du Même*], owo rozbudzenie i owo ściganie Tego-samego, które stanowią grę *świadomości*, czy aby mógł wydarzyć się ów dystans w stosunku do *siebie* i tęsknota za sobą czy retencja siebie, przez którą każde stawienie się [*présent*] staje się przed-stawieniem [*re-présentation*], czy więc do tego i do każdej artykulacji tego poruszenia nie jest konieczne „pulsowanie” czy „tętnienie” pewnej *ipseitas*? Czy to pulsowanie nie jest ze swej strony niczym innym jak tylko odkrywaniem bycia dla niego-samego, przedstawianiem bycia przez niego-samego – identyfikacją „jego-samego”, niestanowiącą żadnej tajemnicy? Czy wszystko wydarza się jak gdyby w tym odkrywaniu siebie dla siebie, czy odkrywanie to miałyby być dodawane do tożsamości przedmiotu, to znaczy, do tożsamości wynikającej z idealizującej identyfikacji, kerygmatycznie użyczaney profilom przez tematyzujące myślenie?⁹ Na czym polega związek pomiędzy owym „samym-sobie” a *dla-siebie* przedstawiania? Czy ów „sam-sobie” jest tego samego rodzaju rekurencją jak świadomość, wiedza i przedstawienie, tyle

⁷ Świadomość jest grą *par excellence*, jest „wyobraźnią transcendentalną”.

⁸ Nie ośmieliliśmy się napisać *essance*, tak jak Jacques Derrida – którego znakomitemu dziełu należy tu z wielu względów złożyć hołd – pisze *différance* [Levinasowski termin *essence* oddaje ze względu na jego procesualne i czasownikowe znaczenie jako *istoczenie* – uzupeł. tłum.].

⁹ Por. E. Levinas, *Langage et proximité*, wyd. cyt., s. 217–223.

że uwznioślił się w świadomość pojętą jako Duch? Czy ów „sam-sobie” jest ze swej strony świadomością, czy też całkowicie innym wydarzeniem, które usprawiedliwiałoby użycie odrębnego terminu – Sobość, Ja, Ego, dusza?

Filozofowie tożsamość samego-sobie opisywali najczęściej poprzez powrót świadomości do siebie. Dla Sartre’a, podobnie jak dla Hegla, *sam-sobie* ustanowiony jest jako pewne *dla-siebie*. Tożsamość *Ja* sprowadzała się tedy do odwrócenia się *istoczenia* ku niej-samej, do jej powrotu do niej-samej i do identyfikacji Tego-samego, którego ona wydawała się być na moment podmiotem czy warunkiem. Doświadczenie owego „samego-sobie”, który ustanawia się jako pewien byt pośród innych bytów czy jako byt umieszczony w centrum, byłoby jedynie abstrakcją, odsyłającą do konkretnego procesu Prawdy, w którym ów powrót się dokonuje, odsyłającą przeto do ukazywania się bytu – utraconego i odzyskanego – w dyskursyjności czy rozciągłości czasu, odsyłającą do logosu. To właśnie jest ta koncepcja, której należy się sprzeciwić.

Tożsamość *ipseitas* nie tkwi w jakiegokolwiek odróżniającej jakości, która byłaby nieporównywalna, w jakimś *unicum*, w jakimś *hapax*, jak odciski palców, które jako zasada indywiduacji sprawiałaby, iż tożsamość ta uzyskuje imię własne, i z tej racji miejsce w dyskursie. Tożsamość „Samego-sobie” nie jest biernym znoszeniem jakiejś indywidualnej istoty, wynikłej z kwalifikacji i nieporównywalnej, nierozłącznej z ciałem czy z charakterem, czy też wynikłej z niepowtarzalności naturalnego czy historycznego zbiegu okoliczności.

Ale jeśli nawet szukać źródła tożsamości indywiduum w logosie, który przenikając na wskroś nieograniczoną mnogość profili i wspomagając się właściwym językowi schematyzmem wypowiada i obwieszcza idealną tożsamość, nawet gdyby ta tożsamość podmiotu miała odsyłać do jakiegoś procesu identyfikowania i okazać się nie biernym znoszeniem, lecz rozbiciem „wiecznego spoczynku”, tęsknotą i odnalezieniem, to owa oparta na identyfikacji tożsamość – nawet gdyby jej intencjonalna struktura była strukturą wewnętrznej świadomości czasu w Husserlowskim rozumieniu tego słowa – nie będzie przecież równa tożsamości *samego-sobie*. Sam-sobie, który żyje – skłonni bylibyśmy nawet powiedzieć i to bez intencji metaforycznej: który pulsuje – na wysokościach owych rzekomo konstytutywnych dla Samego-sobie poruszeń świadomości czy intencjonalności – otóż to ów Sam-sobie nie posiada swej tożsamości, tak jak posiadają ją tożsame byty, tematy czy części mowy, w której się one pojawiają i gdzie trzeba, by pozostały identyczne, to znaczy, żeby wypowiadały siebie samych bez zaprzeczania sobie. Tożsamość *ipseitas* nie jest tą tożsamością, która pozwala bytowi wkraczać w dyskurs, stawać się tematem, ukazywać się świadomości.

Refleksja *nad* sobą zapewne jest możliwa, jednakże nie jest ona tą refleksją, która *konstytuuje* żywą *rekurencję* subiektywności, rekurencję bez dwoistości, lecz [stanowiącą] jedność bez spoczynku i której niepokój nie polega ani na rozproszeniu zewnętrznych danych, ani na upływie czasu, wgryzającego się w przyszłość i zachowującego przeszłość. Żywa tożsamość samego-sobie nie odróżnia się od siebie i nie oferuje się ani syntetycznej aktywności, ani przypo-

mnieniu, ani oczekiwaniu. Przedstawiać węzeł *ipseitas*, jaki zawiązuje się na prosto snującej się nici *istoczenia*, wedle modelu intencjonalności owego *dla-siebie* czy jako otwartość na siebie, to przyjmować jakąś nową *ipseitas*, kryjącą się za tą pierwszą. *Ipseitas* jest nierozzerwalną jednością, która nigdy się od siebie nie oddzieliła. Być może jest tak, jak wyraża to tajemnicza formuła Leibniza: „Ja jest samemu sobie wrodzone”. Ów sam-sobie strzeże tajemnicy swej identyfikacji jak jakiegoś skurczenia się [cieśniny], jak „wstępu do środka”. Węzła, który wiąże go ze sobą, nie rozluźnia, by na nowo go zawiązywać, jak czyni to świadomość, która zatracą się, by w retencjach i protencjach swej czasowości na powrót się odnajdywać. Nie wdaje się w ową niedyskretną grę wystawiania i zakrywania, którą nazywa się fenomenem (czy fenomenologią, bowiem ukazywanie się fenomenowi jest już dyskursem). Nie to, żeby istniał tu jakiś zamysł, by chronić tajemnicę czy ją wyjawiać, jakaś troska o nie-rozprzestrzenianie się; ów Sam-sobie jest tożsamością niewymagającą wybaczenia, pozbawiony potrzeby usprawiedliwiania czy tematyzowania swej tożsamości. Sam-sobie jest „w sobie” jak we własnej skórze.

Punkt oparcia, w którym następuje owo zwrócenie się bycia ku samemu-sobie, będące wiedzą czy Duchem, wyznacza przeto pojedynczość *par excellence*, pojedynczość predestynowaną oczywiście do tego, by pojawiać się w mowie zależnej jako *być* posiadający imię własne i by w ten sposób plasować się na obrzeżach ogólności, charakteryzującej wszelkie znaczenie, i tam odnosić się do *istoczenia*; jednakże pierwotnie pojedynczość ta jest ni-czym [*non-quiddité*] – nikim – odzianym w byt jedynie zapożyczony, który, przydzielając jej rolę, skrywa jej pozbawioną nazwy pojedynczość – punktem oparcia dla ducha jest zaimek osobowy. Jeśli może się spełniać owo powracanie do siebie podczas poznawania – pierwotna prawda bycia – świadomość, to dlatego, że nastąpiła już rekurencja *ipseitas*. Oto inwersja w procesie *istoczenia*: wycofanie się z gry, jaką bycie prowadzi w świadomości – to znaczy właśnie wycofanie się do samego siebie, wygnanie w samego siebie – bez podstawy w czymkolwiek innym – bez warunku. Wycofanie wykluczające wszelką spontaniczność i przeto zawsze już dokonane, już przeszłe. *Ipseitas* nie jest jakimś abstrakcyjnym punktem, centrum jakiejś rotacji, identyfikowalnym na podstawie trajektorii wytyczanej przez ów ruch świadomości, lecz raz zidentyfikowana, nie potrzebuje już identyfikować się w teraźniejszości ani »deklinować« swej tożsamości, zawsze już starsza niż czas świadomości.

Tożsamość pojedynczości nie jest skutkiem identyfikacji jakiegoś bytu w *istoczeniu*¹⁰, nie wynika z jakiejś syntezy faz i – jako tożsamość – nie modyfikuje się w toku erozji starzenia się. Tożsamość, która nie daje się wysłowić ani wyjawić, a tym samym i usprawiedliwić – te negatywne określenia subiektywności *samego-sobie* nie konsekrują jakiejś niewyrażalnej tajemnicy, lecz potwierdzają ową pre-syntetyczną, pre-logiczną i poniekąd atomistyczną jedność siebie, powstrzymującą przed dzieleniem się, odłączaniem się od siebie i przeto

¹⁰ W amfibolii bycia i bytu – czasownika i rzeczownika – która „temporalizuje się” w czasie.

przed ukazywaniem się, chyba że pod jakąś maską, oraz przed nazywaniem się inaczej niż poprzez zaimek. Powstrzymywanie to jest pozytywnością Pojedynczego [*l'Un*]. Jednakże jedność ta byłaby pewnym napięciem, nieredukowalnym do funkcji, jaką ów sam-sobie pełni w ontologii wieńczącej świadomością, która poprzez owego samego-sobie dokonuje swego powrotu do siebie-samej – oto problem.

Ów sam-sobie nie spoczywa w pokoju pod swoją tożsamością, niemniej jego nie-pokój nie jest ani rozłamem, ani procesem zrównywania różnicy. Jego jedność wcale nie dołącza się do jakiejś przeciętnej treści *ipseitas*, na sposób rodzajnika nieokreślonego, który „nominalizując” i tematyzując substancywizuje nawet czasownik. Jedność ta poprzedza tu wszelki rodzajnik i wszelki proces; jest poniekąd treścią samą. Będąc jednością w swej formie i w swej treści, jest ów sam-sobie pojedynczością, po tej stronie dystynkcji tego, co poszczególne, i tego, co powszechne.

Relacja bez dysjunkcji terminów, które pozostają w relacji, relacja, która nie sprowadza się do intencjonalnej otwartości na siebie, która nie jest jedynie powtórzeniem świadomości, gdzie zbiera się byt, tak jak morze zbiera fale, które napływają lizać brzeg. Ja jest w sobie nie tak jak materia, która – całkowicie poślubiona swej formie – jest tą, którą jest; Ja tkwi w sobie jak we własnej skórze, to znaczy już w ciasnocie, niedostatku swej skóry, jakby tożsamość materii spoczywającej w sobie samej skrywała pewien wymiar, w którym możliwe jest wycofanie się z tej strony bezpośredniej koincydencji, pewną materialność bardziej materialną niż wszelka materia – to znaczy tak, jakby pobudliwość czy drażliwość, czy bycie wystawionym na zranienie i na znieważenie oznaczały pasywność tej materii jako bardziej pasywną niż wszelka pasywność tego, co spowodowane. Owo z tej strony tożsamości nie odpowiada owemu *dla siebie*, gdzie bycie rozpoznaje się w swym zróżnicowaniu ponad swą bezpośrednią tożsamością. Trzeba pomyśleć niespokojność i – w etymologicznym sensie tego słowa – trwogę [fr. *angoisse*, od łac. *ango* – ścieśniać] tego *w-sobie* charakteryzującego Samego-sobie. Trwoga ta nie jest egzystencjałem „bycia-ku-śmierci”, lecz zwięzieniem „wejścia do wnętrza”, będącym nie jakimś ujęciem w próżnię, lecz drogą ku pełni niepokoju [fr. *anxiété*, od łac. *anxietas* – niepokój, trwoga] ścieśnienia¹¹. Tak opisana relacja, w której bycie staje się ofiarą, nie uciekając

¹¹ Heideggerowska analiza opisuje trwogę w obliczu kresu bycia. Analiza ta, o ile nie ma być odczytywana jako jedynie psychologiczna czy antropologiczna, pokazuje nam, że forma (która zgodnie z naszą filozoficzną tradycją *definiuje* bycie) zawsze jest za mała dla bycia. Definicja, która jest formą, „foremnością”, pięknem, błyskiem i okazaniem, jest zarazem zadławieniem, czyli ściśle mówiąc trwogą [*angoisse*, ścieśnieniem]. W antropologicznej postaci bycia skończonego – rozumianego jako bycie-bytującego-ku-śmierci – zachodziłaby tedy dysproporcja między byciem a jego fenomenalnością, zachodziłby fakt ścieśnienia bycia w jego zjawianiu się. Miara tego określania byłaby tedy ta niewłaściwą miarą szaty Dejaniry. Jednakże trwoga jako bycie-ku-śmierci jest także nadzieją na wymknienie się z nie-bycia. W trwodze śmierci otwiera się możliwość uwolnienia (i pokusa samobójstwa): jako nicość śmierć jest otwarciem, w którym wraz z byciem pochłonięta zostaje trwoga jego definiowania. Natomiast jako zwięzienie „drogi ku pełni” trwoga jest

od siebie, nie wpadając w ekstazę, nie dystansując się wobec siebie, lecz gdzie jest ono ścigane w sobie, z tej strony spoczywania w sobie, z tej strony swej koincydencji z sobą – owa rekurencja, którą oczywiście nazywać można negatywnością (ale negatywnością uprzednią względem dyskursu, która jest nie-odczowną ojczyzną negatywności dialektycznej), owa rekurencja ścieśnienia – jest sobością.

Negatywność tego *w sobie* – *w-sobie* w znaczeniu owych *an sich* i *in sich* – bez otwierania się na nicosć, przenikając pełnię, poza rozróżnieniem spoczynku i ruchu, bycia *u siebie* i błędzenia, równości i różnicy, przypomina nam sformułowania z *Parmenidesa* odnoszące się do momentu, kiedy to Jedno „poruszając się, staje i kiedy stojąc na miejscu, przechodzi w ruch”, i gdzie ono „nie może być w żadnym czasie” (156 C). „Ta osobliwa natura”, która leży „pomiedzy ruchem i spoczynkiem” (156 D)¹², nie jest jakimś rozcięciem czasu w punkcie, który dynamicznie – stosownie do możliwości – zawiera w sobie sprzeczność terażniejszości i przyszłości bądź przeszłości, ani nie jest pozaczasową idealnością, panującą nad czasowym rozproszeniem – punktem i idealnością implikującymi na swój sposób ontologiczną przygodę – lecz jest czymś *z tej strony*, wolnym od wszelkiego odniesienia – nawet tak, żeby nie podnosiły się w nim, jak jakieś „świerzbienie”, odniesienia do odniesień – wolnym od wszelkiego dialektycznego rozwoju, absolutnie sterylnym i czystym, absolutnie odcięty od przygody i wspomnienia. Nie-miejsce, nie-czas czy między-czas (czy zła-godzina) [fr. *mal-heure*] – nie-bycie, ale z tej strony bycia i nicości, dających się tematyzować jako bycie.

Wyrażenie „we własnej skórze” nie jest metaforą owego *w-sobie*: chodzi o rekurencję w martwym czasie czy *między-czasie*, który oddziela wdech i wydech, skurcz i rozkurcz serca, głucho uderzającego o ścianę swej własnej skóry. Ciało nie jest jedynie obrazem czy postacią; jest ono przede wszystkim owym *w-sobie-samym* i ścieśnieniem *ipseitas*¹³.

Podstawowe pojęcie *ipseitas*, nieodłączne od wcielenia – czy źródłowy sens „ciała własnego” nie powinien być poszukiwany w owym „w-sobie” rozumianym jako „we własnej skórze”? – nie jest jednakże pojęciem biologicznym.

rekurencją Samego-sobie, lecz bez uchodzenia, bez wymigiwania się, to znaczy, jest odpowiedzialnością silniejszą niż śmierć, co Platon na swój sposób potwierdza w *Fedonie*, potępiając samobójstwo (por. 62 A-C).

¹² W tym fragmencie *Parmenidesa* znajduje swoje usprawiedliwienie także pojęcie owego *z tej strony*. Chodzi o pewne wycofanie się, pewną anachorezę, która jednak nie wyprowadza poza świat, by tam utopijnie urządzać się jako potęga uwolniona od świata i obdarzona duchową mocą, zdolną do triumfów czy klęsk – ta bowiem jest jeszcze obecnością w świecie i historii. Triumfy i klęski zakładają osobistą wolność, a zatem i Ja, obdarzone suwerennością czy dominium, politycznym i religijnym. *Z tej strony* Ja jest sobą samym, nie jest już byciem ani historią, nie jest ani nieruchomym skutkiem, ani poruszającą przyczyną.

¹³ Ciało nie jest ani zawadą sprzeciwiającą się duszy, ani grobem, który ją więzi, lecz czymś, przez co jest ona samą drażliwością, czymś, co się rani i ofiaruje – Sobością.

Ontologiczny – czy me-ontologiczny – ruch ścieśnienia poprowadzi nas dalej. Schemat, jaki on w cielesności wyznacza, pozwoli nam to, co samo jest biologiczne, powiązać z pewną strukturą wyższego rzędu. Już teraz wskażemy jej zarys: owa negatywność bez próżni nie-bycia, negatywność uwikłana w swą własną niemożliwość, bez żadnego pola dla inicjatywy – nieprawdopodobne wycofanie się w pełnię, bez żadnego dystansu wobec siebie – jest niemożliwością uchylecia się albo odpowiedzialnością, uprzednią wobec wszelkiego wolnego zaangażowania się: ów sam-sobie jest odpowiedzialnością za wolność innych.

3. SOBOŚĆ A PRZEŚLADOWANIE

Wracając teraz do naszej na wstępie rozwiniętej myśli, pytamy się, czy to zwinienie się w sobie *ipseitas*, które nie ma nawet przywileju bycia *aktem* zwinienia się, lecz skutek tego zwinienia możliwym dopiero staje się akt świadomości powracającej do siebie samej, a więc pytamy, czy to pasywne zwinienie się nie zbiega się z an-archiczną pasywnością obsesji? Czy ta obsesja nie jest relacją z tym, co zewnętrzne, poprzedzającą akt, który otwierałby owo zewnętrzne? Całkowita pasywność obsesji, bardziej pasywna niż pasywność rzeczy. Rzeczy w swej *materia prima* wspierają kerygmaticzny logos, który w tej materii wydlatnia ich rysy. Materia, podpadając pod tę porządkującą mowę, nabiera jakiegoś znaczenia i ukazuje się jako to czy tamto – jako rzecz. To popadnięcie – czy ten przypadek – czyste oddanie się logosowi, bez względu na sąd, jaki przyniesie opis rzeczy, do którego należy logos – jest istotą biernika, akuzatywu. Logos, który nadaje kształt materii pierwszej, przywołując ją do porządku, jest akuzacją [oskarżeniem] czy kategorią [orzeczeniem]. Jednakże obsesja jest anarchiczna. Wskazuje na mnie i oskarża [*m'accuse*] z tej strony materii pierwszej. Kategoria bowiem włada materią, wzorując się jeszcze na tym, co w tej materii stawia opór bądź pozostaje możliwością. Materia pierwsza, przedstawiona jako bycie w możności, jest jeszcze tą możnością, którą forma bierze pod uwagę. Nie jest przypadkiem, że Platon naucza nas o niezniszczalności materii i że dla Arystotelesa jest ona *przyczyną*. Taka jest prawda porządku *rzeczy*. Ów porządek rzeczy, któremu filozofia zachodnia, sama być może będąca urzeczowieniem, pozostaje wierna, nie zna absolutnej pasywności – pasywności z tej strony aktywności i pasywności – którą przynosi z sobą idea stworzenia¹⁴. Filozofowie zawsze starali się pomyśleć stworzenie w kategoriach ontologii, to znaczy, w zależności od jakiejś preegzystującej i niezniszczalnej materii.

¹⁴ Owa wolność, która uwikłana jest w pewną odpowiedzialność, jakiej nie jest ona w stanie wziąć na siebie, jest formą istoty stworzonej, nieograniczonej pasywności sobości, bez-warunkowości sobości.

W obsesji owo oskarżenie [*accusation*] kategoriałne przekształca się w pewien absolutny akuzatyw, biernik, którym objęte zostaje ja wolnej świadomości: akuzacja [oskarżenie] bez żadnej podstawy. Właściwe obsesji oskarżanie, poprzedzające wszelkie chcenie, jest prześladowające. Pozbawia Ja jego dumy i jego władczego imperializmu. Podmiot jest w akuzatywie, w bierniku, bez uciekania w bycie, wygnany z bycia, to znaczy, w *sobie*. Jest w sobie jednym. Ucieczka, jaką bycie miałoby do zaofierowania owemu Ja sprowadzonemu do siebie, byłaby rozpadem absolutnej jedności, tak jak w pierwszej hipotezie *Parmenidesa*, gdzie egzystencja Jednego byłaby tego Jednego negacją. Dokonujący się w obsesji powrót Ja do Sobości nie jest jakąś refleksją tego Ja nad sobą, jakimś kontemplatywnym powrotem do siebie, lecz redukcją Ja do siebie, powrotem Ja do pasywności siebie, do anarchicznej pasywności, której bijące źródło nie jest tematyzowalne. W tym sensie subiektywność nie jest jakimś dla-siebie, lecz pewnym w-sobie. W zbliżaniu się podmiot nie odłącza się od siebie, by siebie odzyskiwać, tak jak w czasowości świadomości, gdzie w obliczu retencji i protencji chwila odnajduje się już oddaloną od siebie. W obsesyjnym zbliżaniu się podmiot nie odłącza się od siebie, by zajmować się sobą i by w ten sposób stać się swym własnym obiektem czy troskać się o siebie. Jest to intryga inna niż egoizm. W sobie ja pozbawia siebie tego ja, które je odzyskuje. W tym ja bowiem Jedno jest już skalane przez bycie; będąc poirytowane i napastliwe. Jednakże prześladowane ja powraca do siebie, nie po to wszak, by dokonywać refleksji nad sobą, lecz by obnażyć się w absolutnej prostocie tożsamości. Całkowicie niepodzielna [zindywiduowana] tożsamość wewnętrzności, w-sobie, bez uciekania się do jakiegokolwiek systemu odniesień. Z pewnością nie może się ona indywiduować jako „biegun” identyfikującej się świadomości, a nawet nie jako jakaś egzystencja, która w swej egzystencji troszczy się o siebie samą. Ponieważ zaimiek refleksyjny „się”, siebie, stanowi właśnie wielką tajemnicę, którą trzeba opisać. Powrót do siebie refleksji implikuje już początkową rekurencję „się”.

Subiektywność – prześladowana [*obsédée*] przez odpowiedzialności, które nie sprowadzają się wstecz do decyzji podejmowanych przez „swobodnie kontemplujący” podmiot, oskarżana przeto o to, czego nigdy nie chciała ani o czym nigdy nie decydowała – odrzucana ku sobie przez prześladowające ją oskarżenie [akuzację] – sama w sobie – oskarżana o to, czego nie zrobiła – co konkretnie znaczy: oskarżana o to, co czynią inni, czy odpowiedzialna za to, co czynią inni – to znaczy, posuwając się do ostateczności: odpowiedzialna za samo prześladowanie, jakiego doznaje – subiektywność ta doznaje bezgranicznej pasywności akuzatywu [biernika], który nie jest formą deklinacji wychodzącej od mianownika. Wszystko rozpoczyna się tu od akuzatywu. Oto wyjątkowa (nawet w naszej łacińskiej gramatyce) kondycja – albo a-kondycja – Sobości. Czy jednak owa sobość, osaczona w sobie, w samej sobie, bowiem bez odwoływania się do czegokolwiek, w sobie jak we własnej skórze – a wcielenie to nie jest metaforyczne, gdyż być we własnej skórze to pewien ekstremalny sposób bycia wystawionym, jaki nie zdarza się rzeczom – czy więc ta sobość nie bierze czegoś na

siebie, właśnie poprzez niemożliwość uchylenia się od swej tożsamości, ku której owo prześladowanie na powrót ją wycofuje? Czy w tej pasywności nie wschodzi pewien początek?

Zapewne. W jaki sposób jednak owa pasywność sobości staje się pewnym „braniem na siebie”? Czy nie zakłada to – jeśli nie ma być to tylko gra słów – jakiejs aktywności za plecami całkowicie an-archicznej pasywności obsesji, jakiejs zakonspirowanej i skrywanej wolności? Po cóż wtedy jednak cały dotychczasowy wykład?

4. SUBSTYTUCJA

Czy jednak w naszym głoszeniu owego w-sobie prześladowanej subiektywności pozostajemy wystarczająco wierni an-archii pasywności? Czy głosząc rekurencję ja do sobości, pozostajemy wystarczająco uwolnieni od postulatów myślenia ontologicznego, w którym wieczne bycie zawsze bierze na siebie to, czego doznaje, i – jakkolwiek by była jego uległość – zawsze na nowo ukazuje się jako *zasada* tego, co mu się wydarza. Być może bowiem to tu właśnie tkwi ostateczna różnica pomiędzy myśleniem ontologicznym a tym, które mówi o stworzeniu, miast mówić o bycie, i które w absolutnej diachronii, w nie-chwili stworzenia – gdzie sobość nie jest powołana do bycia, by słuchać wezwania, któremu podlega – przedstawia sobie bezgraniczną pasywność, anarchiczną pasywność stworzenia. W tej absolutnej pasywności stworzenia Sobość pomyślana jest aż po kres: całkowita pasywność Sobości, która przywodzi na myśl ideę stworzenia, jest rekurencją do siebie, z tej strony siebie. *A* nie powraca jak w tożsamości do *A*, lecz wycofuje się na tyły swego punktu wyjścia. Czy nie mamy do opisanie pewnej niepodjętej odpowiedzialności? Daleka od owego rozpoznawania się w wolności świadomości, która zatracza się i na powrót odnajduje – i która jako wolność rozprzęga porządek bytu, by reintegrować go w odpowiedzialności – odpowiedzialność obsesji przywodzi na myśl absolutną pasywność sobości, która nigdy nie mogła oddalić się od siebie, by potem powracać w swe granice i by rozpoznając się w swej przeszłości, utożsamiać się ze sobą, lecz której skurczenie się jest poruszaniem się z tej strony tożsamości. Odpowiedzialność za innego nie czekała na wolność i jej zaangażowanie się na rzecz innego. Niczego nie uczyniłem, a przecież zawsze byłem uwikłany: jestem prześladowany. Odpowiedzialność ta nie była powrotem do siebie, lecz niedającym się zerwać i na nowo spoić spazmem, którego granice tożsamości nie mogą powstrzymywać. W obsesji odpowiedzialność za siebie jest, jeśli można tak powiedzieć, deficytowa. Jej rekurencja rozsądza granice tożsamości, *zasadę* bytu we mnie, niedające się tolerować spoczywanie w sobie, jakie właściwe jest definicji. Jest ona odpowiedzialnością ja za to, czego to ja nie chciało, to znaczy za innych. Owa anarchia rekurencji do siebie, pasywność doznawana w bliskości, anarchia, bowiem ponad zwyczajową grą działania i pasji, w której utrzymuje się tożsa-

mość bytu, z tej strony granic tożsamości, pasywność rekurencji do siebie, która wszakże nie jest alienacją – czymże innym może ona być, jeśli nie substytucją za innych? W swej pasywności bez *zasady* tożsamości jest *ipseitas* zakładnikiem. Słowo „Ja” odpowiadałoby za wszystko i za wszystkich.

W teźże substytucji, w której tożsamość odwraca się, pasywności bardziej pasywnej niż wszelka pasywność, z tej strony pasywności tożsamego, sobość wyzwała się od siebie. Wolność inna niż wolność inicjatywy: absolucja, która dzięki substytucji [zastępowaniu] innych wymyka się relacji z nimi; która, dopełniając pasywność, wymyka się teźże pasywności lub nieuniknionemu ograniczeniu, jakiego w relacji doznają członki: w nieporównywalnej relacji *odpowiedzialności* inny nie jest już sprzeciwem, lecz podtrzymywany jest przez to, czemu się sprzeciwia. To właśnie tu zauważamy naddeterminację kategorii ontologicznych, przekształconych w pojęcia etyczne. W tej najbardziej pasywnej pasywności *Sobość* wyzwała się od wszelkiego Innego oraz od Siebie.

Wbrew tradycji, do której odnosi się Hegel, dla którego ja jest równością z sobą samym – i w konsekwencji powrotem bytu do niego samego w pojęciu – to, co objawia się, kiedy wychodzimy od obsesji, od an-archicznej pasywności sobości, wyrazić można wyłącznie jako nierówność. Jako nierówność jednak, która nie może oznaczać żadnej nieadekwatności pomiędzy byciem w jego przejawie, a byciem w jego głębi czy w jego wyniesieniu, ani jakiegos powrotu do pierwotnej niewinności (jak owa nierówność ja z samym sobą u Naberta), lecz przejście tożsamego do innego w substytucji, która możliwym czyni poświęcenie.

Nagle wyłonienie się samego-sobie w prześladowaniu, anarchiczna pasywność substytucji nie jest jakimś tam zdarzeniem, którego historię mielibyśmy opowiedzieć, ale zbiegiem okoliczności, dzięki któremu ja określone zostaje jako sama powaga bycia, powaga, która jest być może owym pierwszym napotkanym sensem bycia, wykraczającym poza jego ograniczone: „tak właśnie jest”. Tak to opierając się na sobości – podatnej na bycie, podatnej na wszelki byt – bycie staje się jednością uniwersum. Sobość dźwiga ciężar świata, jest za wszystko odpowiedzialna. Podmiot to ten, który – jak w 30 wersecie 3 rozdziału *Lamentacji* – „nadstawia policzek bijącemu i syci się wstydem”; nie po to jednak, by siebie upokarzać, jak gdyby cierpienie, samo w sobie, w swej empirycznej istocie, posiadało magiczną zdolność wybawiania, lecz dlatego że w samym cierpieniu zostaje znieważony, że w nim wydarza się pierwotna trauma i powrót do siebie, gdzie jestem odpowiedzialny za to, czego nie chciałem, to znaczy, absolutyzując, za prześladowanie, którego doznaję. Sobość jest tym w bycie, co odwraca proste, niewzruszone i niewyjmowane spod jurysdykcji dzieło, jest rozwinięciem się *istoczenia* bycia. Być w-sobie, w sobie osaczonym, aż po substytuowanie sobą wszystkiego, co popycha was w owo nie-Miejsce, znaczy dla ja być w-sobie „poza *istoczeniem*”.

W przeciwieństwie do Eugena Finka oraz Jeanne Delhomme, którzy domagają się bezwarunkowości wolności bez odpowiedzialności, wolności gry, wyodrębniamy w obsesji odpowiedzialność, która nie opiera się na żadnym swo-

bodnym zaangażowaniu się, to znaczy, odpowiedzialność bez wolności, to jest odpowiedzialność stworzenia; odpowiedzialność tego, który w bycie pojawia się zbyt późno, aby nie podtrzymywać go w całości. Ten sposób bycia, odpowiedzialnie za innego człowieka [*autrui*], bez uprzedniego zaangażowania, jest w rzeczy samej faktem braterstwa ludzkiego, wcześniejszego od wolności.

To nie dlatego, że pośród bytów myślących istnieje byt dążący do celów i przeto ustrukturywany jako pewne Ja, byt ten nabiera znaczenia i staje się uniwersum. To właśnie dlatego, że w bliskość wpisuje się ślad Nieskończonego – ślad niewspółmierny z terażniejszością, który odwraca *arche* terażniejszości w anarchię – jest osamotnienie, obsesja, odpowiedzialność i Sobość¹⁵. W najwyższym stopniu niedające się podmienić Ja substytuuje sobą innych. Nic nie jest grą. W ten sposób transcenduje się byt.

Nie jest jedynie tak, że ja byłoby bytem obdarzonym pewnymi jakościami, powiedzmy, moralnymi, które charakteryzowałyby je jako atrybuty; jest ono swą wyjątkową jednością w pasywności czy Pasją sobości, będącą owym nieustającym wydarzaniem się substytucji, wypadkiem, że bycie pozbawia się swego bycia, wypadkiem bycia odwrotnie do bycia, wypadkiem *nie-bycia*. Mówiąc *wydarzanie się*, nie chcemy sprowadzać bytu Ja do *aktu substytuowania sobą*, który byłby *byciem* tego *bytu*. Substytucja nie jest jakimś aktem, ale całkowitym przeciwieństwem aktu, jest pasywnością nieprzekładalną na akt, z tej strony alternatywy akt-pasywność; wyjątkiem, który nie może służyć jak Rzeczownik lub Czasownik jako *kategoria* gramatyczna; rekurencja, która może się wyrażać wyłącznie jako *w-sobie* czy jako *odwrotna strona bytu*, czy jako *nie-bycie*. Nie-być to dźwigać brzemień nędzy i upadłości innego, a nawet brzemień odpowiedzialności, jaką inny może mieć za mnie: być „sobą” oznacza zawsze mieć o jeden stopień więcej odpowiedzialności¹⁶. Odpowiedzialność za innego czło-

¹⁵ Wszystkie opisy twarzy w trzech końcowych studiach drugiego wydania naszej książki *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, które zdają sprawę z dwuznaczności czy nawet tajemnicy an-archii: Oność Nieskończonego w twarzy jako ślad wycofania się, którego Nieskończone jako Nieskończone dokonuje przed swym przybyciem i które poleca Innego mojej odpowiedzialności – pozostają opisami tego, co nie-tematyzowalne, co anarchiczne, i nie prowadzą przeto do żadnej tezy teo-logicznej. Język wszelako może o tym mówić, potwierdzając w ten sposób niemożliwość dla tego, co an-archiczne, by ukonstytuować się w panowanie, co właśnie pociąga za sobą samą bez-warunkowość anarchii. Jednakże zabór przez język tego, co anarchiczne, nie jest opanowaniem – w przeciwnym razie anarchia byłaby jeszcze podporządkowana *arche* świadomości. Ów zabór jest zmaganiem się i bólem ekspresji. Skąd jednak przychodzą mowa i konieczność *arche* panowania i Państwa? – chcielibyśmy to kiedyś poruszyć i zrobimy do tego odniesienie w ostatnim akapicie tego tekstu. Jest także oczywiste, że w naszym sposobie interpretowania znaczenia, to, co praktyczne (i to, co religijne, od praktycznego nieoddzielne), definiuje się przez to, co an-archiczne. Teologia byłaby możliwa wyłącznie jako kontestacja tego, co religijne, potwierdzając je wyłącznie poprzez swoje niepowodzenia czy poprzez swe zmaganie.

¹⁶ Zawirowanie: cierpienie innego, moje współczucie z jego cierpieniem, jego ból z powodu mego współczucia, mój ból spowodowany tym bólem etc., kończyć się na mnie. To Ja jest tym, który w całej tej iteracji zachowuje jeden ruch więcej. Moje cierpienie jest punktem docelowym wszelkiego cierpienia – i wszelkich błędów. Nawet błędów moich prześladowców, co równa się cierpieniu ostatecznego prześladowania, cierpieniu absolutnemu.

wieka [*autrui*] jest być może tym konkretnym wydarzaniem się, które określone byłoby przez słowo „nie-być”, jeśli chcemy odróżniać je i od nicości i od wytworu transcendentalnej wyobraźni.

To właśnie dzięki kondycji zakładnika mogą mieć miejsce w świecie współczucie, litość, przebaczenie i bliskość. Nawet to niewiele, co z nich zachodzi, nawet to proste „proszę, Pan pierwszy”. Wszelkie przenoszenie uczuć, którym teoretycy wojny i pierwotnego egoizmu tłumaczą narodziny wspaniałomyślności (nie jest skądinąd pewne, czy na początku była wojna; przed wojną były ołtarze), nie zdołałoby znaleźć miejsca w ja, gdyby to ja jako sobość, jako zakładnik, już substytuujący innych, nie było całym swym byciem, czy raczej całym swym nie-byciem, podległe nie kategorii, jak materia, lecz nieograniczonemu akucytywowi, to znaczy prześladowaniu.

Ja nie jest bytem dopiero zdolnym do ekspiacji za innych: ono jest ową ekspiacją pierwotną – nie z wyboru – uprzednią bowiem względem inicjatywy woli, tak jakby jedność i jedyność Ja były już wzięciem na siebie powagi bycia, opuszczonego przez niedające się przedstawić wycofanie się Nieskończonego. Sobość jest braniem na siebie, poza wszelkim miejscem zdolnym ulżyć jej ciężarowi: nie-miejscem, w którym „ja” – ale bez Rimbaudowskiego wyobcowania – jest innym. Jeśli subiektywność nie jest substancją, to dlatego, że jest *w sobie*, z tej strony autonomii samo-pobudzenia, z tej strony tożsamości; jest w sobie w absolutnej pasywności, która przychodzi do niej anarchicznie od Innego i w której być może usprawiedliwione byłoby porzucenie alternatywy aktywności i pasywności dla mówienia o ekspiacji.

Wychodząc od subiektywności rozumianej jako sobość, wychodząc od *ekscydencji* i wywłaszczenia ścieśnienia, gdzie Ja nie ujawnia się, lecz ofiaruje się, relacja z innym może być komunikacją i transcendencją, a nie jeszcze inną formą poszukiwania pewności, to znaczy koincydencji z sobą, koincydencji, z której paradoksalnie chce się wydobyć komunikację. Odtąd o komunikacji tej i o tej transcendencji głosić będzie można tylko ich niepewność. W przeciwieństwie do tego, komunikacja – przygoda subiektywności inna niż ta, która opanowana jest przez troskę odnajdywania siebie na powrót, inna niż koincydencja świadomości – oparła się na niepewności jako na tym razem pozytywnym warunku: możliwa jest wyłącznie jako rozmyślnie ofiarowana. Komunikacja z innym człowiekiem [*autrui*] może być transcendencją jedynie jako życie w niebezpieczeństwie, jako życie pod powabem podejmowanego ryzyka. Słowa te nabierają swego głębokiego sensu, kiedy miast wskazywać tylko na niedostatki pewności, wyrażają bezinteresowność poświęcenia. W owym „powabie podejmowanego ryzyka”, nigdy wystarczająco nie przemyślano słowa „powab”. Jest ono antytezą pewności i w ogóle świadomości, poprzez nie owo „podejmowanie ryzyka” nabiera swego pozytywnego sensu i nie jest już wyrażeniem jakiejś ostateczności.

Język etyczny, do którego się odwoływaliśmy, nie pochodzi z jakiegoś szczególnego doświadczenia moralnego, niezależnego od przeprowadzonego dotąd opisu. Pochodzi z tego, co Alphonse de Waelhens nazywał doświadcze-

niami nie-filozoficznymi, bierze się on z samego sensu zbliżenia, które odcina się od wiedzy, z twarzy, która odcina się od fenomenu. W opisie zbliżenia fenomenologia może śledzić ów odwrót tematyzacji w an-archii: językowi etycznemu udaje się wyrazić paradoks, w który fenomenologia niespodziewanie upada, ponieważ etyka, ponad politykę, znajduje się na tym samym poziomie, co ów odwrót. Wychodząc od zbliżenia, opis znajduje bliźniego, noszącego ślad wycofania się, ślad, który uświęca go jako twarz. Znaczenie śladu dla sposobu bycia; znaczenie, co do którego błędem byłoby nie pamiętać o an-archicznej insynuacji [*insinuatio*, przenikanie do wnętrza], myląc ją ze wskazówką, z wykazywaniem znaczonego w znaczącym, z drogą, na której teologiczne i budujące myślenie zbyt pośpiesznie wyprowadza prawdy wiary i na której obsesja ogarnięta zostaje przez tematyzującą zasadę, co właśnie anuluje an-archię w jej ruchu¹⁷. Ślad, w którym twarz się uświęca, nie redukuje się do znaku: znak i jego relacja do znaczonego są w temacie synchroniczne. Zbliżenie nie jest tematyzacją jakiegokolwiek relacji; lecz samą tą relacją, która jako an-archiczna opiera się tematyzacji. Tematyzować tę relację, znaczy już ją utracić, znaczy już wystąpić z absolutnej pasywności sobości. Pasywność z tej strony alternatywy: pasywność-aktywność, bardziej pasywna niż wszelka bierność, opisywana jest poprzez terminy etyczne, akuzację, prześladowanie, odpowiedzialność za innych. Prześladowany zostaje wygnany ze swego miejsca i dla siebie ma tylko siebie – żadnego miejsca w świecie, gdzie mógłby złożyć głowę. Prześladowany jest oskarżany [*accusé*] poza swą przewiną. Nie może się bronić w mowie, jest bowiem właściwością tego prześladowania, że dyskwalifikuje ono obronę. Tak tedy prześladowanie jest tym ścisłym momentem, w którym podmiot zostaje ugodzony bądź poruszony bez pośrednictwa logosu¹⁸.

¹⁷ W ten sposób język teologii niszczy religijną sytuację transcendencji. Nieskończone przedstawia się an-archicznie; tematyzacja traci „doświadczenie”, które jako jedyne mogłoby owo Nieskończone uwiarygodnić. Mowa o Bogu brzmi fałszywie bądź staje się mitem.

¹⁸ Bliskość, obsesja i subiektywność, o których właśnie mówiliśmy, nie sprowadzają się do fenomenów świadomości. Jednak ich nie-świadomość, miast poświadczać jakieś stadium przedświadczone czy jakieś wyparcie, w którym zostałyby one stłumione, jest niczym innym jak ich wyłączeniem spod całości, to znaczy, ich odmową ukazywania się. W tej mierze, w jakiej istoczenie jest nieoddzielne od ukazywania się, a poprzez to i od idealności logosu oraz kerygmatycznego panowania, wyłączenie to jest nie-byciem czy anarchią – z tej strony ciągle jeszcze ontologicznej alternatywy bytu i nicości, z tej strony *istoczenia*. – Nie-świadomość jest zapewne właściwa fenomenom mechanicznym i wypieraniu struktur psychicznych. Stąd też pretensja mechanizmu czy psychologizmu do uniwersalności. Wychodząc jednakże od jego śladów, można owo nie-świadome odczytać inaczej i rozbroić kategorie mechanizmu. Nie-świadome rozumiane jest jako nie-dobrowolność prześladowania, które jako prześladowanie ucina każde usprawiedliwianie, każdą apologię, każdy logos. To sprowadzenie do milczenia jest pasywnością z tej strony wszelkiej pasywności materialnej. Z tej strony neutralności rzeczy owa absolutna pasywność staje się inkarnacją, cielesnością – podatną na ból, zniewagę i nieszczęście. W swej podatności nosi ona ślad owego z tej strony rzeczy jako odpowiedzialność za to, czego prześladowany – czyli *ipseitas* – nie chciał, to znaczy nawet za prześladowanie, którego doznaje.

5. WCZEŚNIEJ NIŻ WOLNOŚĆ

Można na koniec tego wykładu zadać sobie pytanie, czy nie popełniliśmy nieostrożności, stwierdzając, że pierwszym słowem ducha, które czyni możliwymi wszystkie następne – aż po słowa „negatywność” i „świadomość”, jest bezwarunkowe „Tak” dla podległości. *Tak* dla podległości, negujące prawdę, najwyższą z wszystkich wartości!

Tak zapewne bezwarunkowe, ale nie naiwne: chodzi o *Tak* starsze niż naiwa spontaniczność. Rozprawiamy zawsze tak, jakby ja było obecne przy stwarzaniu świata i jakby świat, za który ponosi ono odpowiedzialność, wywodził się z jego wolnej woli. Domniemania filozofów, domniemania idealistów. Właśnie to Pismo zarzuca Hiobowi. Potrafiłby wytłumaczyć swe nieszczęścia, gdyby wynikały z jego grzechów. On jednak nigdy nie chciał zła. Jego fałszywi przyjaciele myśleli tak jak on: w rozumnym świecie odpowiada się jedynie za *swoje* czyny. Hiob miałby je zapomnieć. Jednakże sens świata nie jest wpisany w bycie jako temat, który ukazuje się w tym świecie. Hiob nie dysponuje wszystkimi danymi, które mają znaczenie dla rozważania sądowego. Przybywa zbyt późno na świat stworzony bez niego, a odpowiedzialność jego wykracza poza obszar jego doświadczeń. Ale właśnie dzięki temu jest on *czymś lepszym* niż skutkiem tego świata. Rozróżnienie wolny i nie-wolny nie jest więc ostateczne. Wcześniej niż Ja, które podejmuje jakąś decyzję, potrzebne jest owo *poza byciem*, gdzie Ja wyłania się czy [w oskarżaniu] uwydatnia [*s'accuse*], nie jednakże dzięki jakiejś wolności, lecz dzięki pewnej bezgranicznej, *bez assumpcji* anarchicznej podatności, która nie jest podatnością materii podległej sile przyczynowej, jest bowiem naddeterminowana przez bycie wartością [*un valoir*]¹⁹. Narodziny Ja pośród wyrzutów, które dręczą, a które właśnie są wycofywaniem się do siebie. Oto absolutna rekurencja substytucji. Kondycją – czy a-kondycją – Sobości nie jest pierwotnie samo-pobudzenie, zakładające już Ja, lecz właśnie pobudzenie przez Innego – anarchiczna trauma z tej strony samo-pobudzenia i samo-identyfikacji²⁰. Jednakowoż trauma odpowiedzialności, a nie przyczynowości.

¹⁹ Być może pojęcie anarchii rzuca światło na pojęcie bycia wartością [*valoir*], którego wymiar jest tak trudny do odróżnienia od bycia bytu. Być wartością znaczy z pewnością „ciążyć” na podmiocie, ale inaczej niż przyczyna ciąży na skutku, byt na myśleniu, któremu się przedstawia, cel nad skłonnością czy wolą, którą pobudza. Co znaczy owo *inaczej*? Myślimy, że w obliczu bycia wartością budzi się wrażliwość niezdolna do tematyzowania, to znaczy taka, która nie może przyjąć na siebie tego, czego doznaje – a jednak *wbrew sobie* staje się za nie odpowiedzialna. Wartość [*valeur*] w swym pierwotnym oddziaływaniu czyni „czystym” bądź „nieczystym” przed wszelkim intencjonalnym odniesieniem, tak, iż w obliczu wartości nie byłoby możliwe zajęcie dowolnej postawy. Śmierć Innego czyni mnie nieczystym poprzez swoją bliskość i tłumaczy owo „noli me tangere”. Nie idzie tu o fenomen umysłowości mistycznej, lecz o niedający się zatrzeć moment, ku któremu każe się wznosić pojęcie bycia wartością.

²⁰ Jeśli obsesja jest cierpieniem i „dokuczliwością”, to altruizm subiektywności-zakładnika nie jest skłonnością, nie jest ową *naturalną* zyczliwością moralnych filozofii uczucia. Jest on przeciw-

Wydostanie się poza bycie czy z tej strony bycia, niczego nie zawdzięczające grze bez znaczenia, która rozpoczynałaby się w jakimś zakątku bycia, gdzie spłot ontologiczny miałby się rozluźniać. Wyjście, które wydarza się dzięki naciskowi wywieranemu na pewien punkt bycia przez pozostałą część jego substancji: odpowiedzialność. Oto ta odpowiedzialność za stworzenie, która staje się „sobością”. Odpowiedzialność za stworzenie, to znaczy za to, czego ja nie było twórcą. Bycie „sobą” to właśnie bycie odpowiedzialnym, zanim się cokolwiek zrobiło. W tym sensie być sobą to substytuować sobą innych; co nie wskazuje na żadne poddaństwo, ponieważ rozróżnienie pana i niewolnika już z góry zakłada ustanowione ja.

Mówić, że subiektywność poczyną się w osobie, że osoba poczyną się w wolności, że wolność jest pierwszą przyczyną, to zamykać sobie oczy na tajemnicę sobości, na jej relację z przeszłością, relację, która nie jest cofaniem się po to, by usadowić się w początkach tego, co przeszłe, i w ten sposób móc być odpowiedzialnym w ścisłych granicach intencji, ani po to, by być prostą jej konsekwencją. Całe cierpienie i upadek świata napierają na punkt, w którym dokonuje się pewnego rodzaju odłożenie na bok, pewna inwersja *istoczenia się* bycia. Jeden punkt jest podatny [*sujet*] na wszystko. Owa niemożliwość uchylecia się jest właśnie odłożeniem siebie na bok podmiotu. Pojęcie zakładnika obala to stanowisko, w ramach którego wychodzi się od obecności [*présence*] – od ja u siebie – jako początku filozofii. Wcale nie jestem początkiem siebie, lecz straconym z siebie przez Innego. Niesądzony przez niego, a przecież skazany, pozbawiony prawa głosu, prześladowany. Pokazaliśmy jednak, że potrzeba czegoś więcej: być zdolnym do substytucji za prześladowcę. Stąd pojęcie odpowiedzialności poprzedzającej wolność.

Oczywiście, pojęcie podmiotu, do którego przywiodła nas analiza bliskości, nie jest zbieżne z pojęciem Ducha; ale także nie odpowiada mu pojęcie duszy. To Ja – a nie ktoś inny, to ja, a nie Inny człowiek [*autrui*], w którym chciałoby się zawsze odnaleźć duszę tożsamą z własną – jestem tym, który jest substytucją i poświęceniem. Gdyby się mówiło, że dusza jest tym, co musi się poświęcić dla innych, to wzywałoby się do ofiar z ludzi. Mówienie jednak, że ja jest substytucją, nie jest głoszeniem uniwersalności jakiejś zasady, *istoczenia się* Ja, lecz wprost przeciwnie, przywraca duszy jej egotyczność, nieznoszącą żadnego

ny naturze, nie-dobrowolny, nieodłączny od wybierającego prześladowania, na które jakiekolwiek przyzwolenie jest nie do pomyślenia – anarchiczny. Prześladowanie przywraca Ja do siebie, do absolutnego akuzatywu, w którym temu Ja przypisany zostaje jakiś błąd, którego ono ani nie popełniło, ani nie chciało, a który wysadza je z jego wolności. Prześladowanie jest traumą – przemocą *par excellence*, bez ostrzeżenia, bez *a priori* i bez możliwości obrony, bez logosu. Prześladowanie prowadzi do pewnej nieuświadomionej rezygnacji i w konsekwencji przemierza noc nieświadomego. Oto sens tego, co nieświadome – noc, w której pośród traumy prześladowania wydarza się powrót Ja do siebie – pasywność bardziej pasywna niż wszelka pasywność, z tej strony tożsamości, wydarzająca się odpowiedzialność substytucji.

uogólnienia. Droga, na której w tej sytuacji logos wznosi się do *istoczenia się* Ja, wiedzie przez trzeciego²¹.

Nowoczesny antyhumanizm, negujący prymat, który ze względu na znaczenie bycia przypadałby osobie ludzkiej, swobodnemu celowi siebie samej, pozostaje prawdziwy poza argumentami, jakie przytacza. Robi on miejsce dla subiektywności, która popada w abnegację, w poświęcenie, w substytucję. Jego genialna intuicja polega na porzuceniu idei osoby, będącej celem siebie samej. To Inny człowiek jest celem, a ja jestem zakładnikiem.

Czy powiemy, że świat ciąży całym swym cierpieniem i całą swą grzesznością na ja, ponieważ to ja jest wolną świadomością, zdolną do sympatii i współczucia? Czy powiemy, że wyłącznie byt wolny jest zdolny odczuć ciężar świata, który bierze na siebie? Przyjmijmy na moment wolne ja, zdolne do zdecydowania się na solidarność z innymi. Przyzna się przynajmniej, że tej wolności nie przysługuje żadna zwłoka, by podjąć ów niecierpiący zwłoki ciężar, i że w rezultacie jest ona pod ciężarem tego cierpienia jakby ściśnięta czy przybita. W niemożliwości uchylenia się przed wezwaniem bliźniego, w niemożliwości oddalenia się – zbliżamy się do innego człowieka, być może przypadkowo, jednak odtąd nie jest się wolnym, by móc oddalać się od niego – przyjęcie cierpienia oraz grzechu bliźniego w niczym nie przekracza pasywności: jest ono pasją. Owa kondycja czy a-kondycja zakładnika byłaby więc co najmniej pewną istotową modalnością wolności, tą pierwotną, a nie jakimś empirycznym akcydensem zachwyconej sobą wolności owego Ja.

Z pewnością – lecz to byłby już inny wykład – moja odpowiedzialność za wszystko może się przejawiać także w ograniczeniu siebie samej. W imię tej nieograniczonej odpowiedzialności, ja może być wezwane do troszczenia się także o siebie. Fakt, że inny, mój bliźni, jest także trzecim w stosunku do kogoś innego, również jego bliźniego, stanowi o narodzinach myślenia, świadomości i sprawiedliwości, i filozofii. Początkowa bezgraniczna odpowiedzialność, która usprawiedliwia ową troskę o sprawiedliwość, o siebie i o filozofię, może zostać zapomniana. W zapomnieniu tym świadomość jest czystym egoizmem. Jednak egoizm ten nie jest ani pierwotny, ani ostateczny. Niemożność ucieczki od Boga – przygoda Jonasza (wypowiadam słowo Bóg, nie usuwając zapośredniczeń, które prowadzą mnie do tego słowa, i – jeśli mogę się tak wyrazić – anarchii jego wniknięcia w mowę – tak jak fenomenologia wypowiada idee, w żadnym razie nie niszcząc rusztowań, pozwalających wnieść się do nich), niemożność ucieczki od Boga (który, przynajmniej w tym, nie jest jakąś

²¹ Ja nie daję się uniwersalizować: pozostaję *tutaj* wbrew wszelkiej ekstazie (prócz ekstazy śmierci) i wbrew wszelkiej „idei Ja”. Nie mogę się uwolnić od oskarżenia, to znaczy, oddzielić się od siebie (co znaczy jeszcze, zawiesić pierwotną odpowiedzialność z tej strony wymiany pytań i odpowiedzi w swobodnym dialogu, którego poraża prześladowanie, podając go w wątpliwość), podczas gdy jestem w stanie wybaczać innym ich odmiennność czy ich subsumpcję pod ideę Ja. Stanowi to o pierwszeństwie Sobości przed wszelką wolnością (czy nie-wolnością).

wartością pośród wartości) spoczywa u podstawy owego mnie jako sobości, jako absolutnej pasywności. Pasywność, która nie jest wyłącznie możliwością śmierci w bycie, możliwością niemożliwości, lecz niemożliwością wcześniejszą od tej możliwości, niemożliwością uchylenia się, absolutną podatnością, powagą pozbawioną wszelkiej błahości, narodzinami pewnego sensu w oziębłym bycie, pewnej „możności śmierci” podlegającej ofiarowaniu.